

愛敵論

新 免 貢

ポリュネケイス 一番悪いことは、言論の自由がないことです。

イオカステ それは奴隷の境遇です、そなたの言った、心にあることを言えないというのは。

ポリュネケイス 支配者の愚かな言葉に従わなければならぬのです。

イオカステ これもまた情けないこと、愚か者に合わせて愚かな振舞いをするとはい。

ポリュネケイス しかし、利を得るためには、己れを殺して服従しなければなりません。

(エウリピデス作『フェニキアの女たち』391以下、大竹敏雄訳)

はじめに——方法論的自覚——

「汝の敵を愛すべし」(『マタイによる福音書』5章44節/『ルカによる福音書』6章27節)は、世間一般にもよく知られているイエスの有名な言葉の一つである。愛敵は、キリスト教倫理とテキスト解釈の両面から見ても興味深い主題である。歴史上のイエスにとって「敵」とは誰を指すか。「汝の敵を愛すべし」と現代のわれわれが要求された時、「敵」として認識すべき相手とは誰か。この言葉は本当に実行可能か。「敵を愛すること」は「敵に報復しないこと」と同じ事柄であるのか。

愛敵論

本稿は、これらの問題を聖書内外の諸文書テキストに基づいて歴史的・宗教的文脈の中で捉え直すことを試みたものである。方法としては、「非暴力と愛敵（マタイ 5 章38-48節/ルカ 6 章27-38節）とその社会史的背景」と題するゲルト・タイセン（以下、タイセン）論文¹において類型化されている愛敵モデルの紹介と筆者の批判的考察を中心とする。タイセン論文は、聖書内外の諸文書や哲学諸派の諸文書に表明されている愛敵の教えに関連するものを類型化すると共に、愛敵の教えを説くイエス伝承の担い手の生活の座、及び、自らが直面させられた社会的状況に愛敵の教えを適用した著者または教団の意図を明らかにした。それ以降のイエス伝承研究に影響を与え続けた点でタイセン論文は高く評価されるべきであろう。しかし、愛敵に関して論じるべきことを十分に論じていない部分がタイセン論文に認められることも否めない。たとえば、タイセンは、「復讐」「愛敵」をめぐるイエスの姿勢とパウロの姿勢との間に認められる看過できない根本的違いに言及していない。イエスの姿勢の特徴を浮かび上がらせるためには、パウロの姿勢との比較は必要である。「復讐」「愛敵」に関して言えば、パウロの姿勢には、終末論的緊張に規定された死海文書の観念世界との間にむしろ類似性が認められる。このことについて検討する際は、死海文書との比較も必要不可欠な作業であるが、タイセン論文では展開されていない。

聖書内外の諸文書にも哲学諸派の文書にも、タイセン論文が数多くの類例を紹介しているように、愛敵、兄弟愛、暴力抑制を説く言葉は少なくない。しかし、それらがイエスの愛敵の振舞いの徹底と必ずしも同じ方向を共有しているわけではない。主として聖書内外の諸文書に関する批評学的考察に基づいてそのことをタイセンよりもいち早く——17年以上も前！——鋭く指摘したのが、クリスター・シュテンダール（以下、シュテンダール）の洞察力ある論考²である。シュテンダール論文は、タイセン論文以上に広範囲にわたる文脈の中に愛敵を位置付けた上で、イエスの愛敵の教えが他に類のな

いものであることを論証していると言えよう。本稿は、シュテンダール論文からも多くの示唆を得ている。

マタイ 5 章38-48節/ルカ 6 章27-38節に言い表されている諸要求——敵対する者たちを愛し、暴力を放棄すること——は、われわれの通常の振舞とは根本的に逆の方向に向けられている。ポピュリズムが台頭する今日、また、「正義は力ある側にありと主張する者たち」(cheirodikai) が席卷する「鉄の種族の代」(genos sidëreon)³ と評されても不思議ではない今日、愛敵と非暴力の教えは、国家間においても個人間においても、その実行はますます困難となりつつある。愛敵は、被支配者側が支配者側を危機に陥れそうな緊張状態を緩和することにつながるものの、実際のところ愛敵の恩恵を得るのは、被支配者側ではなく、支配者側である。その結果、暴力が引き起こされる状況は温存されたままである。

1. 愛敵に対する批判的言説

タイセンは、分析の出発点として、弱者の弱さを功績と解釈する欺瞞を批判し、善悪の道徳的価値判断の起源を暴き出したニーチェ（1844-1900年）の『道徳の系譜』(*Zur Genealogie der Moral*, 1884) の第一論文「『善と悪』・『よいとわるい』」から以下の有名な一節を引用する。

抑圧された者、蹂躪された者、圧服された者が、無力の執念深い奸計から、「われわれは悪人とは別なものに、すなわち善人になろうではないか。そしてその善人とは、暴圧を加えない者、何人をも傷つけない者、攻撃しない者、返報しない者、復讐を神に委ねる者、われわれのように隠遁している者、あらゆる邪悪を避け、およそ人生に求むるところ少ない者の謂いであって、われわれと同じく、辛抱強い者、謙遜な者、公正な者のことだ」——と言って自ら宥める時、この言葉が冷静に、かつ先入観に囚われ

ることなしに聴かれたとしても、それは本当は、「われわれ弱者は何といっても弱いのだ。われわれはわれわれの力に余ることは何一つしないから善人なのだ」というより以上の意味はもっていない。ところが、この苦々しい事態、昆虫類（大きな危険に際して「大それた」真似をしないために死を装うことを厭わないあの昆虫類）でさえもっているこの最も低級な怜悯さは、無力のあの賈金造りと自己欺瞞とのお陰で、諦めて黙って待つという徳の派手な衣装を着けたのだ。あたかも弱者の弱さそのものが——すなわち彼の本質が、彼の行為が、彼の避けがたく解き離しがたい唯一の現実性の全体が——ひとつの自由意志的な行為、何らかの意欲されたもの、何らかの選択されたもの、一つの事績、一つの功績でもあるかのよう⁴。

ニーチェがキリスト教に感じた欺瞞は、いろいろな形で現代の教会共同体にも見出される。世界観と人間観を問題にするキリスト教は、現行の社会構造を転換させるメッセージを持っている。しかし、ニーチェが指摘したキリスト教側の欺瞞が、現行の社会構造を変革せずに、むしろ維持する機能を果たしている面もあろう。

タイセンは、ニーチェに続いて、愛敵や非暴力が支配集団に有利に働く実例として南アフリカ共和国の状況を取り上げる。タイセンが引用する社会学者 H. アダム（サイモンフレーザー大学名誉教授）の研究⁵によれば、人種支配の安定は、キリスト教の素養のある黒人指導者たちの間に深く根付いている非暴力の倫理が関係している。教養層が身につけた愛敵の教えが人種支配を支えた側面があるとする穿った指摘は、キリスト教の社会的位置づけと原理的限界の両方を考える上で重要な観点を提供している。

さらに、タイセンは、南アフリカ共和国の状況に続いて、「愛敵は階級社会では不可能である」とする中国の革命家、毛沢東（1893-1976年）の有名

愛敵論

な見解の一部分だけを引用する。しかし、毛沢東の愛敵批判の主張をよりよく理解するためには、前後の文脈を含めて引用すべきであろう。

愛は出発点にしていいが、もう一つ別の基本的出発点がある。愛は、観念的なものであり、客観的実践の産物である。われわれは根本において、観念から出発するのではなく、客観的実践から出発する。われわれの知識人分子出身の文芸活動家が、プロレタリア階級を愛するのは、社会が彼らに、プロレタリア階級との共同の運命を感じさせた結果である。われわれが日本帝国主義を憎むのは、日本帝国主義がわれわれを圧迫した結果である。世の中には、いわれ因縁のない愛はないし、いわれ因縁のない憎しみもない。いわゆる「人類愛」にしても、人類が分裂して階級ができて以降は、このような統一的な愛は、かつてなかった。過去のすべての支配階級は、好んでこいつを口にしたし、多くの聖人・賢人といわれる人たちも、好んでこいつを口にした。だが、真に実行したものは、だれ一人いなかった。階級社会では、それは実行できないことだからである。真の人類愛は、あることはあるが、全世界から階級がなくなった後のことである。階級が社会を、多くの対立物に分裂させているのだから、階級がなくなれば、そのときは人類全体の愛がうまれるだろうが、今日はまだない。われわれは、敵を愛することはできない。社会の醜惡な現象を愛することはできない。それらをなくすることが、われわれの目的である。これは人々の常識だから、われわれの文芸活動家にして、まさかそれがわからぬものがあるまい⁶。

『文芸講話』（正式名『延安の文芸座談会での講話』）は、1942年の講演を1943年に文章化したものである。これはマルクス主義的芸術論の歴史的文献であるにとどまらず、十数か国語に翻訳され、国際的評価も高い。毛沢東

は、「人類愛」が支配階級側の言説であるという側面を鋭く指摘している。

しかし、愛敵批判の言説は、タイセンが述べている以上にふり幅がもっと広いことを指摘しておかなければならない。ニーチェのキリスト教批判、南アフリカ共和国のアパルトヘイト体制を支える支配原理、毛沢東の階級批判を挙げるだけでは十分とは言えまい。これらに加えて、われわれは、ニーチェを批判したアメリカの自由主義神学者ラインホルド・ニーバー（1892-1971年）のキリスト教現実主義にも言及しておく必要がある。ニーチェによると、キリスト教は、奴隷たちが主人たちに対して行った復讐である。行動の適正なはけ口を奪われた者たちは、復讐心や憎悪に駆られ、貴族階級の道徳的価値理念を転倒させ、快楽を辛酸に、辛酸を快楽に変えたと説明される。キリスト教がそのように価値を転倒させているという点ではニーバーもニーチェの主張を認めるが、ルサンチマン理論を間違いのない理論として支持しているわけではない。というのは、社会的富裕層も宗教的価値理念に心を動かされる場合が現実にはないとは必ずしも言えず、ルサンチマン理論だけでは宗教の動機を説明しきれないからである⁷。ニーバーはまた、歴史を階級間闘争ととらえるマルクス主義的考え方にも与しない。マルクス主義によって人間社会の矛盾を解決し、宗教を完全に克服できるというわけではないからである。ニーバーは、そういうイデオロギー的幻想を排除しながら社会の実態を冷静に観察し、富裕層、貴族階級、知識階級などの社会の支配階級に属する者たちは「神の国」では「お呼びではない」（“not being called”）という含蓄、また、「神の国」にお呼びがかかっている社会的有力者たちは「多くはない」（“not many”）という含蓄を『コリントの信徒への手紙1』1章26-29節の中に見出した。ニーバー自身は絶対平和主義者ではない。そのことは有名な小論「なぜキリスト教会は絶対平和主義者ではないのか」⁸においても言い表されている。

…純然たる抵抗の倫理は政治状況といかなる関係もない。というのは、どんな政治状況においても、正義を実現するためには驕りと権力に抵抗することは避けられないからである…イエスの倫理は無抵抗の倫理ではなく、非暴力の抵抗の倫理であり、抵抗が生活や財産の破壊を伴わないという条件で、悪に抵抗することを許す…

ニーバーは、状況次第では悪への抵抗を否定しない限りにおいて、その語の本来の意味における愛敵論者であるとは言い難い。そういう考え方に立つニーバーは、絶対的平和主義者ではなく現実主義者として、アメリカの政治思想に影響を与え続けてきた。

タイセンがニーチェの道徳批判と毛沢東の階級社会批判を引き合いに出したのは、強者と弱者との間に広範囲に及ぶ克服しがたい社会的格差に関連する種々様々な現実の諸課題の解決策を提示するためではなく、ニーチェと毛沢東の両者と自分自身の学問的姿勢との間に一線を画すためである。こういう方法論的自覚に立つタイセン論文の前半部は、愛敵と非暴力を促す諸動機、後半部は、それらが関係している社会の諸状況を論じる。これら二つは完全には分離できず、動機は現実の生活や社会構造と結びついている。

2. 愛敵と非暴力の諸動機

最初に、本稿で分析する『マタイによる福音書』（以下、マタイ）5章38節-48節と『ルカによる福音書』（以下、ルカ）6章27-38節の各私訳⁹を掲げる。

マタイ 5章38節-48節

³⁸「目には目を、歯には歯を」と言われていることを、あなたたちは聞いている。しかし、私は、あなたたちに言う、「あなたは悪人に刃向かうな。

³⁹それよりも誰かが「あなたの」右の頬に平手打ちを食らわせるならば、あなたは、彼にはもう一方の頬をも向けよ。⁴⁰また、あなたに訴訟を起こしてあなたの下着を取ろうと欲する者には、あなたは、上着をも彼に引き渡せ。⁴¹また、誰かがあなたに1ミليون強いるならば、あなたは、彼と共に2ミليون行け。⁴²あなたは、あなたに求める者には与え、あなたから借りようと欲する者にはそっぽを向くな。⁴³「あなたの隣人を愛し、あなたの敵を憎め」と言われていることを、あなたたちは聞いている。⁴⁴しかし、私は、あなたたちに言う、「あなたたちは、あなたたちの敵どもを愛し、あなたたちを迫害する者どものために祈れ、⁴⁵あなたたちが天のあなたたちの父の子たちとなるために。なぜならば、彼は彼の太陽を悪人たちの上にも善人たちの上にも上らせ、義なる人たちの上にも義ならざる人たちの上にも雨を降らせてくれるからだ。⁴⁶というのも、あなたたちが、あなたたちを愛している者たちを愛しても、何の報いがあるのか。徴税請負人どもも同じことをしているではないか。⁴⁷また、あなたたちが、あなたたちの兄弟たちにだけ挨拶をしても、何の特別のことをやっているのか。異邦人どもも同じことをしているではないか。⁴⁸こういうわけで、あなたたちは、天にましますあなたたちの父が完全であるように、完全となるであろう」。

ルカ 6章27-38節

²⁷しかし、私は、聞いているあなたたちに言う。「あなたたちは、あなたたちの敵どもを愛し、あなたたちを憎む者どもに親切にしろ。²⁸あなたたちは、あなたたちを呪う者どもを祝福し、あなたたちを中傷する者どものために祈れ。²⁹あなたの頬を打つ者には、あなたはもう一方の頬をも差し出せ。そして、あなたは、あなたから上着と下着を求める者には拒むな。³⁰あなたは、すべてあなたに求める者たちには与えよ。そして、あなたは、あなたの持っているものを求める者には取り戻そうとするな。³¹また、人々があ

愛敵論

なたたちにして欲しいと思うように、あなたたちは彼らに同じようにせよ。
32また、あなたたちが、あなたたちを愛している者たちを愛しても、あなたたちにどのような恵みがあるのか。というのは、罪人どもも、自分たちを愛している者たちを愛しているからである。33[確かに] あなたたちが、あなたたちに善行を働く者たちに善行を働いても、あなたたちにどのような恵みがあるのか。罪人どもも同じことをしているのである。34また、あなたたちが、自分が受け取ることを当て込んでいるものから貸しても、あなたたちにどのような恵みが[ある]か。罪人どもも、同じものを取り返すために貸すのである。35そうではなくむしろ、あなたたちは、あなたたちの敵どもを愛し、善行を働き、何も当て込まずに貸せ。そうすれば、あなたたちの報いは多くなり、しかも、あなたたちは至高者の子たちとなるであろう。なぜなら、彼は、恩知らずの者どもや悪人どもに対しても、思いやりのある方だからである。36あなたたちの天の父[もまた]慈悲深くあるように、あなたたちは慈悲深くなりなさい。37そして、あなたたちは裁くことをするな。そうすれば、あなたたちは裁かれることはなかろう。また、あなたたちは有罪宣告をするな。そうすれば、あなたたちは有罪宣告を受けることはなかろう。あなたたちは赦せ。そうすれば、あなたたちは赦されるであろう。38あなたたちは与えよ。そうすれば、あなたたちは与えられるであろう。人々は、押し入れられ、揺すられ、溢れてこぼれるほどの分を量ってあなたたちのふところに入れるであろう。というのは、あなたたちの量の分量で、あなたたちは自分に量り返されることになるからである。

タイセンは愛敵の動機を、1) 模倣、2) 差別化、3) 互惠原則、4) 終末論的報いの四群に類型化する。これら四動機はテキストの根底に絡み合う仕方を含まれており、マタイでは模倣と差別化の動機、ルカでは互惠と報いの動機がそれぞれ顕著である。

1) 模倣——神に倣うこと (*imitatio dei*) ——という動機

マタイでは、愛敵は神に倣うことと結びつけられている。それは、人間を神のようにする王としての振舞の表現であり、「神の子」のしるしである。この振舞は、「太陽を悪人たちの上にも善人たちの上にも上らせ、義なる人たちの上にも義ならざる人たちの上にも雨を降らせてくれる」(マタイ 5 章 45節) と記されているように、善人の上にも悪人の上にも照り輝く太陽や、両者の上に雨を降り注がせる天の高みにまで人間を高める崇高な振舞である。マタイでは、愛敵の勧めが「神の子」としての王的振舞いとして王ならざる個々の教団構成員に向けられている限りにおいて、「神の子」としての王の資質は一般化されている。しかし、そういう次元の教えを実行すべき教えとして説いているのは、実際の社会的被抑圧者側ではなく、マタイ教団のイデオロギーを支える学者たちである。学者たち、いわゆるマタイ学派は、こうした知恵文学の伝統を考究し、その価値理念をイエスに関係づけたと思われる¹⁰。それゆえ、そういう学的営みにおいて愛敵の振舞いが王的振舞いとして理念化され、論理構成されたと言うべきであろう。

さらに、マタイでは「父の子」——「神の子」——であるということが人間の振舞の「目標」であり、完全であることが求められている (5 章 48節)。それに対して、ルカ 6 章 35-36 節では、「神の子」構想は終末論的裁きを視野に入れ、報いが人間の振舞の目標とされている。

タイセン論文は、この「神の子」構想の系譜を知恵文学に見出す。確かに、知恵文学の類型に属する初期ユダヤ教文書——紀元前 3 世紀成立の旧約外典『ベン・シラの知恵』(以下、ベン・シラ) や紀元前 1 世紀成立の旧約外典『ソロモンの知恵』(以下、ソロ知) においては、「神の子たち」「至高者の子」もしくは「神の子」——上記のマタイの箇所では、「神」を避けて、「父」と言い換えている——という語句が見出される。たとえば、ベン・シラ 4 章 10 節においては、「孤児たちには父のように、その母親には夫の代わ

りとなれ。そうすれば、あなたは至高者の子のようになり、彼はあなたの母以上にあなたを愛するであろう」と述べられているように、人たる者は倫理にかなった行動を通して「神の子」となる。

王が「神の子」とされていることに関連して、タイセンは、文学類型上、「王詩篇」に属する『詩編』（以下、詩）2篇7節（＝「私は主の布告について宣言しよう。主が私に言った、『おまえは私の子だ。きょう、私はおまえを生んだ』」）、ダビデの王位の確立を約束した『サムエル記・下』7章14節（＝「私が彼〔＝ダビデ〕の父となり、そして、彼が私の子となろう」）などを引用し、さらに、「神の子」としての王と「知恵」との深いつながりを知恵文学の中から証拠例を挙げて説明する。「神の子」としての王的身分を生み出すのは権力ではなく、知恵と正しい振舞である。王としての地位を付与するのは、知恵である。支配者たる王は知恵を尊重するように呼びかけられている（ソロ知6章21節）¹¹。王たる者は知恵を冠とし（『箴言』〔以下、箴〕4章8-9節）、知恵によって世を治め、正しい定めを立てるとされる（箴8章15節）。紀元前二世紀成立の旧約外典『アリストテアスの手紙』（以下、アリストテアス）207によれば、「知恵の教え」の内容は、自分自身の身に禍が降りかからず、幸福を求めるように、その臣下や犯罪者に対しても同様の思いをもって振る舞うことである。

後代の初期キリスト教諸文書、たとえば、『ディオグネートスへの手紙』——使徒教父文書に収められ、教養ある非キリスト教徒を読者として二世紀末から三世紀初めに成立したと推定されるキリスト教弁論の著作——10章6節では、「神に倣うこと」の内容は異なり、「神の子」概念が欠けている。

隣人の重荷を引き受ける者、自分がより裕福である点で困窮する他の者に慈善を行うことを欲している者、神から受け取った種々のものを所有し、これらを窮乏者たちに供給する者は誰でも、もらう側の神となる。こ

ういう者こそ神の模倣者である。

さらに、初期キリスト教の儀礼や習慣に関する貴重な情報を提供している二世紀前半成立と推定される使徒教父文書『ディダケー』(以下、ディダ)、最初期キリスト教神学者ユスティノス(100?-162年?)——ギリシア教父の系統に属し、ローマで殉教したと伝えられる——によってローマ皇帝と元老院に於てた形で153-154年頃に執筆されたと推定される護教的著作『アントニヌスに宛てたキリスト教徒のための弁明』(以下、弁明)、及び、聖書解釈を展開した著作『ユダヤ人トリュフォンとの対話』(以下、対話)などの関連諸テキストを並立させれば、「神に倣うこと」の内容の違いと「神の子」概念の欠如は明らかである。

ディダ1章5節：あなたは、あなたに要求する者には誰にでも与え、また、あなたは取り戻すことをしてはならない。というのは、父は、すべての者たちに対して、自分自身の賜物から与えられることを欲しているからである。この戒めに従って与える者は、幸いである。というのは、彼には罪責がないからである。受け取る者にわざわざいあれ。というのは、もし誰かが必要があって受け取るのであれば、彼には罪責はないであろうからである。しかし、必要がない者は、弁償することになろう。彼は、なぜ、また、何のために受け取ったのか。また、彼は、獄中にいて、自分が行ったことについて聞き糺されることになろう。そして、彼は、最後の一コドラントを支払うまでは、そこから出獄することはないであろう。

弁明1, 15, 13：さらに、あなたたちの天の父もまた慈悲深く、かつ思いやりがあり、彼の太陽を罪人たち、義人たち、悪人たちの上にも昇らせるように、あなたたちは慈悲深くかつ思いやりのある者となりなさい。

対話96, 3：あなたたちの天の父もまた慈悲深くかつ思いやりがあるよう

愛敵論

に、あなたたちは慈悲深くかつ思いやりのある者となりなさい。というのは、慈悲深くかつ思いやりのある全能なる神が恩知らずの者たちや義なる者たちの両方に彼の太陽を昇らせ、敬虔な者たちや悪人たちの両方に雨を降らせるのをわれわれは見るからである¹²。

マタイにおける愛敵の教えをこれらのテキストと比較した場合、神の振舞いに倣うだけではなく、神が完全であるように完全でなくてはならないと要求されている点が注目される。この完全性は、特定の行為に限定されず、行為全般に及ぶ。完全性の要求を掲げる上述のマタイ 5 章48節は、六つの反対命題（21-26節、27-30節、31-32節、33-37節、38-42節、43-47節）全体の締めくくりとして置かれているので、これらの反対命題において求められている行為の作法の一つ一つに適用されている。六つの反対命題全体は、律法の実現（5 章17節＝「私が律法や預言者を打ち壊すためにきたと思うな。私は、打ち壊すためではなく、実現させるために来た」）とファリサイ派の義にまさる義（5 章20節＝「私は言う。あなたたちの義が律法学者やファリサイ派の義にまさっていないければ、決して天国に入れまい」）を鮮明に打ち出している。そこでは、怒りや恨み自体さえも有罪とされ（5 章21-26節以下）、愛敵の実践がその頂点として説かれている。

悪人に対する善行と愛を説いている類例として、ローマ帝国の政治家、哲学者セネカ（紀元前 1 頃-65年）の『善行について』¹³、ストア哲学の学識に長けたローマ皇帝マルクス・アウレリウス（161-180年在位）の『自省録』における一連の言葉¹⁴も挙げることができる。愛敵が強者側の行為であるとするニーチェの観察¹⁵に反対して、愛敵は、君主にふさわしい行為なのであり、それと共に、屈服された側でさえ取りうる君主的な構えの一般化であるとタイセンは主張する。しかし、それほど楽観的な結論に筆者は同意できない。タイセンが引き合いに出したベン・シラの著者は聖書に精通した学者で

あり、弟子たちに「安心」(51章27節)を与える役割を担う指導者である。ソロ知の著者はヘレニズム文化の影響を受け、エジプトのイシス神話に通じた教養人である。それゆえ、悪人に対する善行と愛を説き、王的振舞いを求めているのは、教育を授ける側であり、強者側である。マタイ教団における愛敵は、学ぶ者に君主的な振舞いを説く材料として理念化されている。それは、言い換えると、文書化され、論理化された愛敵である。

2) 差別化——他集団と比べて優れていること——という動機

愛敵と非暴力の要求には、「異邦人ども」「徴税請負人ども」といった言い回しが示唆しているように、自分自身を他の諸集団と区別する動機が働いている(5章46-47節)。「兄弟たち」(47節)は「異邦人ども」と、同じユダヤ人である「徴税請負人ども」は「あなたたちを愛する者たち」とそれぞれ対置されている。「兄弟たち」は「徴税請負人ども」と区別され、前者が優位にあるという図式が描かれている。ユダヤ教の立場では、外国人のローマ人に対する協力者としての「徴税請負人ども」は汚れていると見なされ、「異邦人ども」がすぐに連想されたであろう。

マタイは、非暴力と愛敵を反対命題(5章21-47節)の中に設定し、ファリサイ派と律法学者の「義」(5章20節)を「古い」義として批判することにより、別の差別化を展開している。つまり、マタイ5章47節の「何の特別のこと」(ti perisson)は文脈上明らかに5章20節の「まさる」という動詞(perisseuein)とつながっており、要求されている振舞は、何か「特別の」こと、あるいは、何か「新しい」こと——弁明1, 15, 9-10¹⁶における「何か新しきこと」(ti kainon)——として、他の人々の振舞と区別されている。

ユスティノスは、暴力放棄の戒めに続いて、「あなたたちの諸々の善き業を人々の前で輝かせなさい」(弁明1, 16, 2)と要求している。実際、こう

いう教えは、新しい現実の生活状況に対応する上で有効である。そこには、好印象を与えるために他の者たちと違った存在でありたいという願いが込められている。しかし、マタイがファリサイ派、律法学者、徴税請負人、並びに、異邦人の振舞いを引き合いに出す場合、愛敵の論理と矛盾しているように思われる。愛敵が論理として構成されると、そこに矛盾をきたすことは避けられない。しかし、マタイの著者は、この矛盾を矛盾として認識していないであろう。というのは、この矛盾はマタイにおける愛敵の社会的背景が絡んでいるからである。それについては後述する。

3) 互惠原則という動機

ルカは、愛敵と非暴力における互惠性の原則を強調する。ルカの場合、愛敵と非暴力の戒めは、黄金律——「人々があなたたちにして欲しいと思うように、あなたたちは彼らに同じようにせよ」(6章31節)——と結びついている。マタイはこれを異なる文脈に置いているのに対して(7章12節)、ルカは、一連のイエス語録の中心に黄金律を置き、その前後に愛敵と非暴力の戒めを置いている。ルカ6章27-38節が文脈上黄金律とつながるように組み立てられていることは、黄金律(31節)に見られる動詞「行う」(poiein)とそれに関連する複合動詞「善行を働く」(agathopoiein)が繰り返されていることから見ても明らかである。ルカは、愛敵の戒めを「あなたたちを憎む者どもに親切にしてください(“kalōs poieite”)」(27節)という勧告と結びつけ、35節にも33節にも見出されるのと同じ動詞「善行を働く」(agathopoiein)を用いている。このように、黄金律に見られる「行う」(poiein)という動詞によって文脈上つながりを持たせられる仕方で、ルカ6章27-38節全体が構成されている。言い換えると、ルカにとっては、愛敵と非暴力の教えは黄金律の表現である。それはまた、人間の振舞いにおける互惠性の原則を言い表しており、同じ振舞いが他にも期待される。

タイセンは、互惠性の動機に基づくルカのこのような編集作業における重要な要素として、「恵み」(charis) という語を挙げる。これは「感謝」をも意味する語であるが、ルカは、6章27-38節において、これが人間に対する神の側の賞賛または承認に関わる「感謝」か、あるいは、人間の側の「感謝」か。タイセンは一貫として後者を支持する。また、32-34節においては、「何の恵みがあるろうか」、あるいは、「何の感謝があるろうか」という修辭的反問が三度繰り返され、善行を働く者は誰であれ、同じ内容の善行をしてもらうことを当てにしてはならないことが効果的に強調される。金を貸す者は、貸したのと同額の金の返済を計算に入れるべきではない。ここでは、提供したものと同じものを報いとして期待することは拒絶されている。しかし、互惠原則が機能していないわけでもない。というのは、その者が感謝される可能性自体は排除されていないからである。

しかし、タイセンは、現実世界において行われる金の貸し借りに伴う当事者の複雑な感情には注意を払わない。二人の異なる負債者の事例（ルカ7章41-42節）にも示されているように、貸した側が返済を全面的に拒絶し、借金が全額清算されるならば、人間の側の感謝の質が違ってくとも考えられる。しかし、実際の状況はもっとすさまじいものがあるろう。許してもらった者が今度は、許してもらったことに恩義を感じて、自分に負債のある者を許すとは限らない。倫理的水準とは別に、こういうイエスの言葉を捉え直す際、現実に入りうる状況をも視野に入れておく必要がある。実際、許してもらった経験のある者が自分に負債のある者に土下座させることもありうるであろう。土下座する者、あるいは、土下座させられる者は、状況次第で、他の者にも簡単に土下座させる。これは卑屈と土下座の連鎖である。これを例証している別の例が、イエスのたとえ話「無慈悲な僕」（マタイ18章23-35節）であろう。古代社会において、貸した金が返ってくるというシステムがどの程度働いていたかは疑問である。しかも、当事者たちは裏表のある

行動を取ることも十分に考えられる。莫大な借金を免除してもらった者が、今度は自分にわずかの借金をしている者に返済を強硬に求める。これは、古今東西を問わず、ありそうな話には違いない。上述のように、人の前で恥を忍んで土下座までする者は、今度は他の者にも土下座させる場合もあろう。感謝の質を概念的に問題にする研究者は、そういう人間社会の現実がよく見えていないように思われる。

債権者による借金の清算は、債務者にとってこの上なくありがたいものである。「ありがたい」という感謝の思いは「恵み」と訳すのが最も無難とも言える。タイセンは、ヘレニズム文献資料からその証拠例を挙げる¹⁷。さらに、使徒教父文書における類例として、二世紀初期に成立した『イグナティオスの手紙——ポリュカルポスへ』2章1節（＝「よい弟子を愛してもカリスにはなりません」）が引用される。タイセンは、互惠原則を考慮に入れて、“charis”を“Dank”（感謝）と訳す。この文は、“charis”と“estin”（「～がある」）と人称代名詞の与格形（“hūmin”＝「あなたたちに」）を組み合わせたものであり、その与格形が“charis”の前に置かれていること以外は、ルカ6章33節の後半文——「あなたたちにどのような恵みがあろうか」——と文体が一致している¹⁸。八木訳においては、“charis”は「手柄」と訳されており、これはルカ6章33節後半の“charis”の訳語として新改訂標準訳英語聖書(*New Revised Standard Version*, 1993年)が採用した“credit”に近い。

人と人との社会関係においてはこのように互惠原則が働く一方で、神と人との関係においては神の側の承認が起りうることを述べているのが、『ペトロの手紙一』2章20節（＝「罪を犯し、こぼして打ちのめされながら耐えても、何の名声か。しかし、善行を働きながらも苦しみを受け、耐えるならば、これこそ神の側に喜ばれることである。」）である。この箇所では、「喜ばれること」と訳されている“charis”が、迫害にもめげずに迫害に耐えて生きていく信仰者の姿勢に対する神の側の承認と結びつけられている。しか

し、タイセンは、この箇所においても、この“charis”を「感謝」と解し、「感謝」はそれ自体、人間の側の「感謝」である以上、神の側の承認はあとでついて回ると解釈する。

ディダ1章2-5節においては、黄金律、愛敵、非暴力が互に関連付けられる。ディダ1章3節-2章1節は著者あるいは後代の編集者による付加とされるが¹⁹、付加の結果、黄金律と愛敵が効果的に結び合わせられている。ここでは自分たちを憎む者たちを愛することによって敵を持たなくなることを意図している以上、互惠原則が働いていると見なすことができる。

他方、相手側からの攻撃に反撃しないことを勧めるマタイ5章38-39節において要求されている振舞いには、同害報復（ius talionis）とは際立った違いがある。タイセンは、この斬新な振舞いを「段違いの」（asymmetrisch）と評しているが、マタイの場合、抵抗を拒絶し、敵を愛し、迫害する者のために祈る者は誰でも、神を模倣していることになるという理念が表明されていると考えるべきであろう。それが理念であるがゆえにいかようにも観念化され、「段違いの」水準にまで高められるのである。

4) 終末論的な意味での報いという動機

愛敵の振舞いには、天における報いという観念が働く。これは、報われたという願望が現世で決して成就されなくても、最後には報われるという終末論的な意味での報いという観念である。こういう観念は、ベン・シラ12章2節（＝「敬虔な者に親切にすれば、あなたは報いを受けるであろう。彼からではなくとも、至高者から」）にも認められる。

マタイの場合、愛敵は「神の子」としての王のような振舞いであり、神に倣うことである（5章45-46節）。マタイでは、愛敵を古の復讐法と対峙させ、善と悪を取り仕切る創造者の主権が重要であるが、ルカの場合、終末の審判時における神の行為をも視野に入れ（6章36節以下）、互惠原則が現在

と未来の両方に影響を及ぼすことになる。

こういう考え方は、1世紀末成立と推定される使徒教父文書の一つ、第1クレメンス13章2節にも見出される。そこには、記憶すべきとされている言葉集（ロゴイ）からのものと思われる七つのイエス語録が訓戒として記されている。ただし、（ ）内は、共観福音書における対応箇所を示す。

あなたたちは憐みを示しなさい、あなたたちが憐みを受けるように（マタイ5章7節）。あなたたちは赦しなさい、あなたたちに赦しが与えられるように（マタイ6章12節。マルコ11章25節。マタイ6章14節）。あなたたちが行くように、あなたたちに行われるであろう（ルカ6章31節/マタイ7章12節）。あなたたちが与えるように、あなたたちに与えられるであろう（ルカ6章38節a）。あなたたちが裁くように、あなたたちに裁きが下されるであろう（ルカ6章37節a/マタイ7章2節a）。あなたたちが親切にするように、あなたたちは親切にされるであろう（対応箇所なし）。あなたたちの量る量りであなたたちは量り返されるであろう（ルカ6章38節b/マタイ7章2節b）。

タイセンは、この箇所に関する伝承史的問題には言及せず、H. ケスターの研究を挙げるに留めている。H. ケスターによれば、この箇所における一連のイエス語録の起源は不明としつつ、これらの語録は口伝の段階で定式化されているものを再現したものであり、特定の地域で流布したカテキズムであろうと推測する。第1クレメンス13章2節は、マタイの場合のように知恵文学的な枠組み自体は設定されていない点で注目に値すると共に、黄金律を想起させる部分（＝「あなたたちが行くように、あなたたちに行われるであろう」）も含めて全体的には福音書伝承よりも簡潔である。H. ケスターによれば、そこに引用されているイエス語録は全体的に一つにまとまってお

り、これは恐らく共観福音書よりも古く、すでに文書化された何らかの「言葉集」（ロゴイ）からの引用であると考えられる²⁰。これらのイエス語録が断片的に引用されているのか、一定のまとまった何らかの資料からの引用であるのかは、確定しがたいものの、「主イエスの言葉」（hoi logoi tou kuriou Iēsou）という言い方は言行録20章35節にも見られ、「ロゴイ」（言葉集）という文学類型の存在を感じさせてくれる。

しかし、これらのイエスの一連の古風な言葉を引用し、訓戒として読者に示したのは、当時のキリスト教指導者であることに変わりない。しかも、第1クレメンスが教会で朗読されたことをカイサリア主教エウセビオス（260頃-339年）は伝えている（『教会史』4. 16. 1; 4. 23. 11）。イエスの諸々の言葉は口承段階を経て、書き記され、このような文芸上の生活の座を与えられて活用されたがゆえに、伝承され続けていくことができた。そしてイエス語録を現実生活に適用するように仕向けるのは、常に教会指導者の側である。

ところで、タイセンによれば、神の裁きという観念には、邪悪な者たちに対する罰という考え方に結びついた攻撃性が内在する。しかし、この攻撃性は、終末時の復讐まで先送りされる。復讐の先送りの典型例は、パウロの『ローマの信徒への手紙』（以下、ローマ）12章19節（＝「復讐はわれのもの、われが報いよう、と主が言う」）に見出される。この場合における攻撃性は神に委ねられ、神は地上に生きる者たちの復讐待望を取り次ぎ、そうすることで彼らの攻撃性を軽減している。こういう考え方が旧約外典文書や死海文書にも確認できることについては後述するが（本稿「6. パウロの非報復論とその類例」参照）、タイセンはこれについて詳細には取り上げていない。

さらに、敵に対する復讐心の度合いと方向は、マタイとルカとでは異なる。マタイ10章11-15節（//ルカ11章8-16節）の復讐幻想——「裁きの日には、その町よりもソドムやゴモラの地のほうが耐えやすいであろう」——は、敵対すべき相手が終末の裁きを受けると威嚇され、ソドムとゴモラの結

末以上にひどい結末を迎えるとされているので、愛敵の戒めとは直接矛盾している。それに対して、ルカ6章20-27節においては、文字通りの貧者が「幸いあれ」(macharion!)と祝福され、富める者が「禍だ!」(ouai!)と弾劾されているが、排斥されている者たちに対する「幸いあれ!」(22節)と排斥されていない者たちに対する「災いあれ!」(26節)が対置されている点が注目される。この「災いあれ!」が指し示す終末論的な裁きにおいては、敵に対する処罰は考慮されていない。その対置は、われわれ自身の振舞いを批判的に吟味させ、褒められた際にその賞賛をはねつけなかったことが不適切な振舞いであったことを示唆している。しかし、ルカの場合、自己批判的吟味を求められているのは、読者として想定されている社会的富裕層であることに注意しなくてはならない。それがルカの文芸上の立場なのである。

なお、愛敵の戒めと極めて密接に類似する例は、ストア派の作品にも認められる。たとえば、「自分は驢馬のように打たれ、そして、打たれながら、打つ人たちを万人の父、兄弟のように愛さねばならない」²¹ というストア派哲学者エピクテトスの言葉を挙げることができる。外に現われた苦難に左右されないこと(『提要』20²²)、及び、すべての人間を結び合わせる絆(前出『自省録』2, 1も参照。注14)という二つの動機がそこに働いている。もし誰かがわれわれをひどい目に遭わせるなら、それを、動揺せずに超然とした態度を取ることを実践する機会とする。罵られる者は罵る者から耐えること(to anektikon)、怒りが無いという意味での冷静な状態であること(to aorgēton)、抑圧されて自らを低くした柔和さ(to praion)を鍛えることが説かれている²³。

3. 愛敵と非暴力の社会的文脈

愛敵は、敵として認識される相手の存在を前提とする。敵として認識される相手に、どういう仕方に対峙するのか。この問題に取り組むために、ロー

愛敵論

マ帝国の政治家、哲学者、詩人セネカ（紀元前4年頃-65年）の『怒りについて』やプラトンの『クリトン』に依拠して、古代世界における対応例の類型化を試みたルイーゼ・ショットロフ論文²⁴は、復讐の放棄、敵に対する穏健さ、親切で思いやりさえ見せる態度が哲学者においても見られることを明らかにした。

たとえば、セネカは、一撃を受けた場合、「復讐するよりも思い出さない方がましである」²⁵と述べている。状況に屈服することが奴隷根性として非難されようと、これは体験知に基づく勧告である。そして、「打ち負かされる側が勝利する者である」（“victus est qui vicit”）ともセネカは述べている²⁶。また、哲学者ソクラテスは、いかなる仕方であれ、悪を犯してはならないとし²⁷、悪をこうむって耐え忍ぶことを選択した。

このように、復讐の放棄、敵に対する穏健さ、親切で思いやりさえ見せる態度が哲学者にも見られるとすると、初期キリスト教集団は、セネカやソクラテスとは違って、どのような社会的・歴史的現実直面して愛敵と非暴力を実践していたのか。タイセンは、マタイ教団、ルカ教団、並びに、Q資料を含むイエスの言葉伝承の背後にある諸集団を区別して、この問題を論じる。

1) マタイ教団

マタイは、非暴力と愛敵とを反対命題として定式化された要求として別個に並置しているが、両者は密接につながっている。このことは、反対命題の展開から浮かび上がってくる。5章21節と33節における「昔の人々に…と言われていることは、あなたたちは聞いている」という導入の定式文は、一連の命題群全体を5章21-32節と5章33-48節の二つに区分し、この区分は、33節の「また」（palin）という語によって強調される。

反対命題群の前半（5章21-32節）は、規範を個々の事例に細かく適用するような決疑論的方法で定式化されている。たとえば、「～する者は誰でも」

は、動詞の分詞形と“pās”（＝すべての者）との組み合わせで言い表され、その後に罪責が主張される。絶対的な要求ではなく、弾劾される行為だけが述べられている。他方、反対命題群の後半（5章33-48節）は、命題自体が無条件的である。要求されている振舞が、動詞の不定詞形や命令形を用いて、絶対的な要求として言い表されている。反対命題群の前半（5章21-32節）の方向は、「すべての者」（“pās”）に向いているのに対して、反対命題群の後半（5章33-48節）では、「私はあなたたちに言う」という言い回しにおける「あなたたち」は、特定の集団に向けられている。つまり、反対命題の前半では罪責を問う否定的な言葉が誰にでも適用され、後半では絶対的な要求が特定の集団に向けられている。

「また、誰でもあなたに1 ミリオン強いるならば、あなたは、彼と共に2 ミリオン行け」（5章41節）における「強いる」という動詞（angareuein）は、周知のように、強制労役に関して用いられたペルシア起源の語である。同語が使用されているマルコ15章21節によると、兵士たちは、畑からやって来て通りかかったシモンというキュレネ出身の人物を徴用して十字架を負わせた。5章41節におけるラテン語からの借用語「ミリオン」は、新約聖書においてはこの箇所しか見られず、通常は「スタディオン」が使用される（マタイ14章24節、ルカ14章13節、ヨハネ6章19節、同11章28節、言行録14章20節、同21章16節）。ラテン語からのこの借用語は、圧倒的な力で支配するローマ人によって強要される労役がマタイ教団の状況の差し迫った問題であったことを示唆する。

マタイでは、「悪人に刃向かうな」という戒めの具体的な中味が、「しかし」（alla）という接続詞によって導入される仕方で四例の態度——「頬を差し出す」「上着を与える」「徴用に服する」「与える」——が逆説的に示されている（39-42節）。これら四例はいずれも受け身的な服従ではなく、積極的な行動への呼びかけとなっている。タイセンは、これらの呼びかけ、すなわ

ち、抵抗を示さないようにという要求の背景を、戦争勃発前におけるアグリッパ2世の演説が記されている『ユダヤ戦記』(2, 350-52)に見出す。「権力をなだめるべきであり、いらだたせるべきではない」²⁸と述べた彼の演説は、ローマ帝国に抵抗しないようにという警告となっている。

さらに、タイセンは、現実には即した教団の戦略的意図が愛敵の教えに働いていると解釈する。それはモーセ律法に関連する。モーセ律法によれば、愛の戒めはユダヤ人同士に適用され、敵は憎しみの対象である。ユダヤ人は自分たちの間では堅固な信頼を保ち、憐みを進んで示すが、他のすべての者たちに対しては敵対感情があるとタキトゥスが述べているように²⁹、戦争状態の影響により、ユダヤ人が他民族を憎んでいるという先入観が拡大し、それに対する対応をマタイ教団が迫られる課題に直面した可能性があるだろう。これに加えて、マタイ教団が拮抗する律法学者やファリサイ派との関係を切り離しつつあったとすれば、上述の先入観から教団を切り離そうとする意図が愛敵の教えに働いていることも考えられる。

マタイ5章44-45節と5章9節との間には、文脈上、対応関係がある。前者では「敵どもを愛し、あなたたちを迫害する者どものために祈れ、あなたたちが天のあなたたちの父の子たちとなるために」と述べられているが、「父の子たち」となるという約束は、後者においても「神の子たち」と呼ばれるという約束として言い表されている(=「平和を創り出す人たちは幸いである。彼らは神の子たちと呼ばれるであろう」)。両者とも、知恵文学の「神の子」称号と関係づけられ、平和を創り出す働きは、マタイ教団の自己理解の範囲内においては、愛敵と同時進行で釣り合っている関係にある。これはまた、こういう水準の思考を展開できる学的なテキスト解釈技術をマタイ教団が持っていたことを示すものであろう。とにかく、タイセンは、第一次ユダヤ戦争(紀元後66-70年)と戦後体験が定式化された愛敵伝承に反映されていると想定する。

以上述べてきたように、服従させられ、屈辱を加えられている人々の深刻で重苦しい状況に対抗するために、マタイの背後にあるユダヤ人キリスト教団が愛敵に訴えていると推測される。愛敵が過酷な状況を超越し、敵対者または「異邦人」に勝るあり方であるという教団の自覚が反映されているとタイセンは力説する。しかし、それは、意識の上で、あるいは、内面的に、過酷な状況を乗り越えているのであって、過酷な状況を実際に乗り越えることとは違った事柄でもあろう。それゆえ、愛敵の教えは、マタイ教団の文脈においては、単なる情熱的な訴えや向こう見ずな実践命令ではなく、イエスの愛敵の教えを周囲の状況にそのように適合させるだけの解釈技術の駆使の結果であると考えられる。

マタイ版テキストが特定の社会状況に関連していることを支持する証拠例として、タイセンは、暴力行使による蜂起を認めていない諸伝承を挙げる。たとえば、マタイ23章35節では、「こうして義人アベルの血から、聖所と祭壇との間であなたがたが殺したバラキヤの子ザカリヤの血に至るまで、地上に流された義人の血の報いが、ことごとくあなたがたに及ぶであろう」と述べられており、一連の殺害者がはっきりと非難されている³⁰。この「バラキヤの子ザカリヤ」が誰であるかをめぐって諸説あるものの³¹、イメージがよく符合するのは、戦記4, 335-343において言及されている「ザカリヤ」という人物であろう。彼は、エルサレム神殿でゼロテ党によって殺されたが、悪を憎み (misoponēros), 自由を愛し (phileleutheros), 裕福な (plousios) 有力者であった。ゼロテ党的な暴力的イメージとは逆に、マタイのメシア像は、声高に叫ばない、暴力を行使しない非政治的メシアである (マタイ12章19-20節⇒イザヤ42章2-3節; マタイ21章5節⇒ゼカリヤ9章9節)。マタイのメシア像はダビデの子であり (12章23節)、政治的野望にはなく、病を癒す奇跡行為に特徴がある (9章27節; 15章22節)。しかし、これらの伝承の取り扱い方にこそ、マタイの意図が現れており、マタイは旧約テクス

トを解釈しながらイエス伝承を組み合わせた学派的作品であることに変わらない。

2) ルカ教団

ルカは、愛敵の戒めが展開される文脈において、ヘレニズム的な倫理から採用された用語——「親切にする (kalōs poiein)」(27節), 「善行を働く (agathopoiein)」(33節, 35節), 「恵み (charis)」(32節, 33節, 34節)——に依拠し、キリスト教倫理が世俗の一般的な基準に耐えうることを訴えている。また、マタイが黄金律をユダヤ的伝承——「律法と預言者」——の総括(マタイ7章12節)として導入しているのに対して、ルカは、これを一般的格言として引用している。この黄金律に類似する例は、ディダ1章2節(=「自分の身に生じて欲しくないことは何であれ、あなたも他の人に対して行なってはならない」), 言行録15章20節, 29節の西方系写本の異読(「自分の身に生じて欲しくないことは何であれ、他の者に行なってはならない」)などのキリスト教側の資料、前出のアリステアスの手紙207, トビト4章15節, ナフタリ遺1などの旧約外典文書, バビロニア・タルムードのシャバット31a³², ヘレニズムを含む世界の諸文化に広範囲に認められる。ヘレニズム期の作家ルカが黄金律を格言として知っていても何ら奇妙ではない。

ルカは、金の貸し借りに関しては、マタイとは強調点を異にする。マタイ5章42節では、「あなたは、あなたに求める者には与え、あなたから借りようと欲する者にはそっぽを向くな」と述べられているが、ルカの場合、拒まれてはならないのは、借りる者「全員」である(30節=「あなたは、すべてあなたに求める者たちには与えよ。そして、あなたは、あなたの持っているものを求める者には取り戻そうとするな」)。特に、34節(「また、あなたたちが、自分が受け取ることを当て込んでいるものから貸しても、あなたた

ちにどのような恵みが「ある」か。罪人どもも、同じものを取り返すために貸すのである」は、マタイの並行箇所には見られない。要するに、取り戻せそうな者にだけ貸すようなことはしてはならないことが含意されている。金を貸することができるような者は他から借りることは稀であろう。こういう水準の言葉は、ルカの読者が属している社会的富裕層に適合する。ルカと社会上層部——高官テオフィロ（ルカ1章1-4節以下）、ヘロデ・アンティパスの家令クレーザの妻ヨハンナ（同8章3節）、百卒長コルネリオ（言行録10章1節以下）、ヘロデの乳兄弟マナエン（同13章1節）、アレオパゴスの裁判人デオヌシオ（同17章34節）など——とのつながりは、ルカ文書の随所に確認される。ルカが拠って立つキリスト教は、上層階級の中へと展開されたキリスト教を代表しており、周辺世界の倫理と同等の価値を有することをルカが訴えていることになる。

さらに、マタイ7章2b節では、「あなたたちは自分が量るその量りで自分に量られるであろう」と記されており、自分が他人を裁くのと同一尺度で裁かれることが明確に述べられている。そこでは、金の問題は言及されていない。それに対してルカは、6章38節において、「あなたたちは与えよ。そうすれば、あなたたちは与えられるであろう」「あなたたちのふところに入れるであろう」といった言い方を用いて、与える者が受けることを強調する。これは、与えられたものが回復されるという点で互惠原則の論理が働いている。しかも、ルカでは、この金の貸し借りが敵の問題ともなりうることも意識されている³³。マタイとは違って、ルカは、ヘレニストとヘブライストとの軋轢（言行録6章1-6節）やエペソでのアルテミス騒動（同19章23節以下）に関する記述にも現れているように、社会・経済的な格差に起因する敵対状態を視野に入れている。

与える行為を愛敵と結びつけた例として、ディダ1章4節（＝「もし誰かがあなたのものから取り上げるなら、あなたは、取り戻すことをしてはな

らない」)を挙げることができる。しかし、ディダはルカとは観点が異なる。ディダでは、詐欺師や見せかけの物乞いのように不必要に奪い取る者たちは、「わざわざ!」と弾劾されている(5節)。施しが悪用され、施しにつけこんで、不当な利益が企てられる状況が、ディダ編集者の現実の背景にあったと想定される。こういう者たちから取り戻すことは実際無理であるので、ディダは、不当に受け取る者は「最後のコードラントを支払うまでは出獄することはない」(5節)と終末時の裁きを強調する³⁴。

4. イエスの言葉伝承の担い手

ベツサイダやコラジン、カペナウムなどのパレスチナの地名に関する言及(ルカ10章13-15節/マタイ11章21-24節)を含み、セム語的背景が認められるイエス語録は、第一次ユダヤ戦争(紀元後66-70年)前におけるパレスチナが発祥地とされる。こうしたイエス語録が社会的にどこに位置づけられるか。

1) 生活の座

マタイ教団やルカ教団よりも初期に遡る生活の座に関する指標はテキストから引き出すことが可能である。

第一に、ルカ6章29節(=「あなたの頬を打つ者には、あなたはもう一方の頬をも差し出せ。そして、あなたは、あなたから上着と下着を求める者には拒むな」)は、全く特定の状況を指し示している。ここでルカは強奪のことを考えている。これは、泥棒が上着を最初に奪い、それから下着を取ろうと手を伸ばすという場面を想像させる。この種の襲撃は、一般に無防備状態の道で発生しうる。ルカ自身の関心は金の貸し借りの問題にあるが、ルカが採用した上記のイエスの言葉の生活の座は旅人の状況であろう。それがそのままこの伝承には再現されていると推測される。一方、マタイ5章40節

(=「あなたに訴訟を起こしてあなたの下着を取ろうと欲する者には、あなたは、上着をも彼に引き渡せ」)においては、「上着」と「下着」の順番がルカとは異なる。この箇所では、法廷の場面が想定され、貧しい者から上着を取ってはならないという趣旨の『出エジプト記』22章25-27節や『申命記』24章12-13節の規定が反映されている³⁵。

第二に、マタイ 5 章41節 (=「また、誰でもあなたに1 ミリオン強いるならば、あなたは、彼と共に2 ミリオン行け」)には、労作業のために徴用される動物³⁶に関する言及が欠けているので、巡回キリスト者の口に上るとは考えられないとタイセンは主張する。タイセンは、巡回宣教者たちが何かそういう動物を所有しているなどとは考えられず、このマタイ 5 章41節は定住型キリスト教徒たちに当てはまると指摘する。しかし、マタイ 5 章41節に描かれている強制連行に動物の存在が不可欠であるとするのは妥当ではないであろう。イエス運動参加者が巡回・放浪型であれ、定住型であれ、移動あるいは運搬手段としての動物を保持しようといまいと、連行される時には連行されるのであり、両者を機械的に類型化するのは1世紀のパレスチナのすさまじい状況には必ずしも適合しないように思われる。

第三に、善人の上にも悪人の上にも太陽が昇るという言葉(マタイ 5 章45節)の生活の座にも注目せねばならない。これは、「野の花」(マタイ 6 章25-34節)のたとえと生活の座を共有しているように思われる。両者の場合、自然世界が人間の振舞の模範とされ、現実生活の悲観的側面が新たに見つめ直されている。太陽が善人の上にも悪人の上にも昇るという自然の事実は、『コヘレト』8 章14節³⁷にも言い表されているように、人間世界の倫理的不合理に対する諦念の要因である。汗水流して働かなければ食っていけない人間とは違って、動物にはそういう思い煩いがない³⁸。マタイ 5 章45節と6 章25-34節は、自然世界の事実に目を向けさせ、生活の悲観的側面を楽観的方向に変えている。イエスにつき従う男も女も、蒔かず、刈らず、倉に収

めることもない鳥や野の花と同様、無頓着であることができるのであり、勞せず、紡ぐなどしない（マタイ 6 章26節、28節）。これらの箇所では、労働し、あるいは、仕事を求めている人々のことは考慮に入れられていない。弟子であるということの特権の一つは、神に支えられるがゆえに、働かなくてもいいということである。神の国を求めることが仕事よりも優先される。これらの言葉は放浪のカリスマ者たちに関連しているとタイセンは限定している。しかし実際は、これらのイエス伝承は、生活現実としては、イエス運動参加者の定住型にも放浪型にも適合すると考えるべきであろう。マタイやルカに記されているイエス伝承の担い手の単純な図式化は、人々の生きた現実を効果的に浮かび上がらせることはできない。さらに、指摘されねばならないのは、イエス伝承、特に、イエス語録資料（Q 資料）は全体的に男性志向言語に規定され、女たちの働きは概して覆い隠されているということである。しかしまた、女たちがパン焼きや臼引きなどの労働を通して神の国の働きに参与し（ルカ17章35節/マタイ24章41節、ルカ13章20-21節/マタイ13章33節）、家族との軋轢（ルカ12章51-53節/マタイ10章34-36節）に際して自ら決断して自らの振舞いの責任を負う能力を有する者として呼びかけられていることも確かである。ルイーゼ・ショットロフが、イエス運動参加者の中に「巡回女預言者」の存在を想定し³⁹、定住型と放浪型とに区分するタイセンの理論モデルを批判するのは適切であるように思われる。

2) 放浪のカリスマ者・預言者

愛敵の教えは、マタイでは「あなたたちを迫害する（diōkein）者たち」（5 章12節、44節）との関連で、ルカでは「あなたたちを憎む（misein）者たち」（6 章22節、27節）との関連で、それぞれ展開されている。また、「迫害する」と「憎む」という二つの事柄は、トマス福音書（語録68）——「イエスが言った、『あなたたちが憎まれ、迫害される時、あなたたちは幸い

である。そして、あなたたちは、どこで迫害されてきても、何の場所も見つからないであろう』——において結び合わされていることから見て、「迫害する」と「憎む」というキーワードは、口伝においてであれ文書資料においてであれ、はじめから直接セットになっていた可能性があるだろう。

マタイにおける迫害されているキリスト教預言者たちとは一体何者か。マタイが預言者たちに関して言及している以上、それが一般のキリスト教徒のことを指しているとは考えにくい。マタイにおいては、キリスト教預言者たちについて述べられている箇所（マタイ10章40-41節）や、「迫害」関連の箇所（マタイ13章57節、23章34節）からは、家と故郷を捨て、定住する家を一切持たない、食料をあてがわれるべき巡回預言者たちの姿が浮かび上がってくる。彼ら・彼女たちは、迫害のゆえに場所を次々変えて移動せざるを得ない。「預言者」という語は使用されていないものの、迫害の難を逃れる退却行動と切迫する「人の子」到来を預言するマタイ10章23節の背後にも、同じ状況が反映していると考えられる。

マタイ5章10-12節も含めて、キリスト教預言者たちの迫害状況に関するこれらの一連の言葉から見ると、キリスト教預言者たちが迫害され、敵から逃れるために各地を巡回する生活を送っていたと想定される。そういう彼ら・彼女たちが愛敵を説いた。迫害されながら各地を巡り歩く放浪のカリスマ者たちの社会状況、すなわち、生活の座は、マタイにおいて特に顕著である（10章23節、41節）。

こうした放浪のカリスマ者たちに適用される規則は、宣教命令の形でわれわれに伝えられている（マルコ6章7-11節）。また、第1コリント9章やトマス福音書（語録14＝「あなたたちがどこかの国へと行って、あちらこちらと歩く時、人々があなたたちを迎え入れてくれる場合は、彼らがあなたたちに出してくれるものを食べ、彼らの中にいる病人をいやしなさい」）も、巡回キリスト者たちに関する言及を含んでいる。

放浪のカリスマ者たちは、いろいろな形で広範囲に見られた現象である。放浪のカリスマ者たちは、G. タイセンによれば、スロ・フェニキア地方に起源があり、彼らの運動はQ資料の社会的背景である。Q資料においてそのことははっきり表れている（マタイ5章3-10節/ルカ6章20-26節，マタイ8章18-22節/ルカ9章57-62節，マタイ6章25-34節/ルカ12章22-32節，マタイ10章34-36節/ルカ12章49-53節，マタイ10章37-39節/ルカ14章26-27節，17章33節）。すでに言及されたマタイの特殊資料（10章23節，10章40-41節），絵画的に描かれた簡潔なマルコの弟子召命物語（1章16-20節，2章14節），弟子選任記事（3章13-15節），弟子派遣記事（6章7-13節），弟子支援のあり方を説く言葉（9章41節），弟子性に関する言葉（10章28-30節）などは、放浪のカリスマ者たちの運動が生きた現象であることを印象付ける。

3) キュニコス派的生き方との比較

愛敵と暴力放棄にきわめてよく似た例として、キュニコス派の生活が挙げられる。怒りの放棄（「あなたの側に怒りはあってはならない。復讐心があつてはならない。妬みがあつてはならない。哀れさがあつてはならない」⁴⁰⁾），侮辱に対する心の揺るぎなさ（「犬儒学徒は自分が多くの人たちには鈍感で石であると思われるほど、我慢強くなければならない。誰も彼を罵倒しない、誰も（彼を）打たない、誰も（彼に）暴虐を働かない。そして、彼自身は自分の小さな肉体を、思う通りに利用したいと思っている者に与えたのだ」⁴¹⁾），家族・故郷・財産放棄（「何も持たない、衣服もない、家族もない、家もない、汚い…」⁴²⁾），虐待を受けながらも、虐待を加える側を「万人の父、兄弟のように愛さねばならない」とする上述の愛敵の教え⁴³⁾，家族の枠組みからの解放（「(犬儒学徒は) すべての人間を養子としたのであり、男たちを息子たち，女たちを娘たちとするのだ」⁴⁴⁾）などの真剣な実践は、イエス運動に見出される考え方との間に類似性が認められる。

5. 愛敵の戒めの歴史的起源と普遍性

放浪のカリスマ者たちは、弟子となるようにイエスから招かれ、それに基づいてイエスの宣教活動を継承した以上、彼らの生活はイエス自身の放浪生活の具体化である。イエスからの招きは最初からイエスの活動に参加することと結びついているので、家族との突然の別れをさえ伴う。イエスは、人々を弟子として招くことにより、放浪するカリスマ者としての生き方を確立した。愛敵と非暴力は、こうした放浪のカリスマ者としての生き方の精神を息吹として漂わせている。

愛敵と非暴力は、イエスが生きた時代状況に適合する。そのことを支持する二つの証拠例をタイセンはヨセフスの報告に見出す。一つは紀元後26/27年、他は同39年にそれぞれ遡る。イエスの宣教活動はこれらの中間に位置し、ローマ人側とユダヤ人側との関係、抵抗運動と貴族制との関係が悪化し、戦争状態に入ってもおかしくはない状態にあった。

1) 総督ピラトに対するユダヤ人の示威行動

紀元後26年、ピラトがユダヤ州総督の地位に就いた時、ユダヤの地に特有の問題に直面したが、彼はこれを過小評価していたようである。彼はこっそりと皇帝の像をエルサレムに持ち込んだ（古代誌18. 55-59；戦記 2. 169-174）。これは、権力を誇示する意図が込められた挑発行為であった。偶像がいかなる場合でも禁止されており、これらの像は偽りの神々の像と看做されていた。エルサレム住民は武装蜂起した。

ヨセフスの報告によれば、ユダヤ人たちはピラト邸になだれ込み、ピラト邸を取り囲みながら、五昼夜にわたって、中断することなく、そこを動かさず、ひざまずいた。五日後、ピラトは、示威行動するユダヤ人たちを競技場に呼び出し、裁判官の席に着いた。ユダヤ人たちはこの騒動を裁定すると期

待したが、ピラトは、三列に組んだ兵士たちにユダヤ人たちを包囲させ、圧力をかけた。しかしそれでも、ユダヤ人たちは、皇帝の像を認めようとしなかった。ピラトは彼らを殺害しようと威嚇し、剣を抜くように兵士たちに命じた。その時、ユダヤ人は「一体になって地に身を伏せ、首をさしのべて、律法を犯すよりは死を選ぶ覚悟がある」と叫んだのである。神を敬う彼らの激しい情熱を目の当たりにしたピラトは、軍旗の撤去を命じた。ユダヤ人たちの非暴力的な抵抗戦術は功を奏した。

この出来事は同時代の者たちに強烈な印象を与えたことは十分にありうるであろう。イエスが自らの宣教活動を開始し、「あなたの頬を打つ者には、あなたはもう一方の頬をも差し出せ」（ルカ 6 章29節/マタイ 5 章39節）と説くことができたのは、まさにそういう成功体験が強烈に記憶に残っていた時代であったとタイセンは想像する。ピラトに対する示威行動を引き起した行動原則は、通常に対応とは逆の仕方では弱さを示し、相手側が現実的な行動をとって分別を取り戻すことを期したものである。

こういう観点でマタイ 5 章40-41節と42節を読むと、相手側が現実的な選択をし、分別を取り戻して態度が変わる効果があるという可能性が感じられる。確かに、イエスの非暴力の発言がカイザリアでの出来事に直接影響されていることは証明できない。敵対する相手が示威的な無抵抗の姿勢を見せつけられて態度を和らげることはあり得るであろう。こういう無力の非暴力の抵抗戦術がうまくいけば、それが人々の意識にも影響を与え、模倣されることになる。

2) ペトロニウスに対するユダヤ人の哀訴

カリグラ帝（37-41年在位）治世下での後の出来事は、こういう戦術の効果を実証している。カリグラ帝は、エルサレム神殿に自分の像を建てる狂気じみた計画により、ユダヤ人たちの掟を踏みにじろうとした。その時、ユダ

ヤ人たちは、かつて功を奏した戦術を再度実行に移した。シリア知事（39-42年）ペトロニウスは、像建立計画の実行を託されたが、ユダヤ人たちは知事のもとに押し寄せ、先祖伝来の律法の違反を強制しないように嘆願した。強い兵力を備えるカイサル相手に武器なしで戦う意思があるのかと問うたシリア知事ペトロニウスに対して、ユダヤ人たちは、律法違反よりも、首を差し出してまでも死を選択する態度を示した。播種の時期でありながら自分たちの畠を放置したまま、彼らの哀願は四十日間も続いた。ペトロニウスは、翻意しないユダヤ人たちの強い姿勢の前に計画実行を躊躇した（古代誌 18. 271-272；戦記 2. 195-198）。ペトロニウスは、自分たちの命を犠牲にしてまで像建立計画を思いとどまらせようとするユダヤ人たちに手を焼いたものの、カリグラ帝は、この衝突が頂点に達する間に殺された。

この事件は、先のピラト時代の事件から約13年後、39～40年のことである。この間、非暴力的抵抗という考え方が失われることなく生き続けていたとタイセンは想定する。そのこととティベリウス帝（14-37年在位）治下における平穏状態——“sub Tiberio quies”⁴⁵——をタイセンは結びつける。万事が完全に平穏であったというわけではないことを認めつつ、タイセンは、その緊張状態は当時、それ以前とそれ以降と比べて、それほど激しいものではなかったに違いないと想像する。紀元6年にローマ直轄下に置かれた後、抵抗運動が勃発し、アグリッパ1世（37-44年在位）死後のユダヤ総督クマヌス（48-52年）下で緊張状態は高まった。そのことを考慮に入れるならば、政治的・社会的緊張が刻印された当時のパレスチナにおいて非暴力を説いて回る上で有利な状態があるとすれば、それはイエス時代であった。タイセンによるこの歴史的時代設定が非暴力に関するイエスの言葉に適合するものであれば、イエスの宣教内容は、武力でローマ帝国の支配を打ち倒そうとするゼロテ党の抵抗運動や、終末時の大戦争を思い描いたエッセネ派の幻想の世界観に代わるだけの新方式の代替案ということになるだろう。しかし、

非暴力戦略が暴力的抵抗と同様に政治的に危険な要素をはらんでいると当局には映るかもしれない。タイセンによれば、権力をも危機に陥れる可能性のある振舞は、公然と批判する勇氣（波及効果も含まれる）、現行システムの規範の權威を失墜させる挑発的行動をとる覚悟、示威的行動としての無防備（＝自分の身を守る手立てがないこと）を特徴とし、これらがイエスの振る舞いにも見出されると考える。しかし、イエスは、これらの特徴を戦術化して衝突を解決することを意図したわけではないであろう。

イエスの愛敵の教えは、特定の状況を超えた普遍性と必然性がある。愛敵や暴力放棄においては、経済、政治、宗教の諸領域の敵対者たちがすべて含まれる。この愛敵と暴力放棄は、個人的緊張状態、社会的緊張状態、少数派に対する迫害、多数派による弾圧などを含むすべての状況に関係してくる。愛敵により復讐の念が単に和らげられるというものではないが、人の生存そのものは報復の断念に依存している以上、復讐しないことが論理的に正しいということになる。ソクラテスの振舞いとして紹介したように、邪悪なことを犯すよりも邪悪なことをこうむる方がまだましなのである（『クリトン』49以下；『ゴルギアス』474B 以下も参照）。

3) 愛敵や暴力放棄に関する教えの類例

タイセン論文もシュテンダール論文も挙示しているように、愛敵と暴力放棄の方向を指し示す言葉は古代オリエント世界にも証拠例がある。たとえば、「敵対者に対して邪悪な行動を取るな。誰かが悪い仕打ちをするなら、その者に善で報いよ」⁴⁶と古代バビロニアの知恵は忠告している。古代エジプトにも同様の知恵の言葉が伝えられている（「自分が行なった不当行為に神が仕返ししないように、報復を行なうな」⁴⁷）。

愛敵や暴力放棄を拡大適用すれば、この理念に結びつく言葉は、ユダヤ教聖典（＝旧約聖書）からも拾い上げることができる。たとえば、紀元前8

世紀に遡る『イザヤ書』2章4節の高邁な理想——「剣を鋤とし、槍を鎌とし、戦いのことを学ばない」——は、個人を超えて共同体のレベルにまで引き上げられた愛敵や暴力放棄の方向を示している（『ミカ書』4章3節も参照）。世界を構成する神の秩序として「知恵」を説く箴は、飢えた敵に食物を提供することを勧め（25章21節）、敵の失態を喜ぶことを戒め（24章17節）、復讐心の克服を求めている（同29節）。外典文書ベン・シラ28章1-7節においても、「復讐心に燃える者は主から復讐される」「敵意は捨てて掟に忠実であれ」などといった同様の考え方が見られる。しかし、箴やベン・シラにおけるそれぞれの引用箇所は、文脈上、復讐に直接手を貸さなくても、復讐自体は神に委ねられている限りにおいて否定されているわけではない。復讐を戒める一連の言葉を類型化するタイセンの作業では、この点が明確に論じられていないように思われる。それは類型化という手法に内在する難点であろう。

さらに、言及しなければならないのは、12人の息子たちに対する父ヤコブの遺訓を記した『創世記』49章を模して、十二人の族長が臨終に際して訓戒を与えるという設定の遺言文学『十二族長の遺訓』——紀元前3世紀～紀元後1世紀頃にかけて成立したとみられる外典文書——である。この文書では、愛、非報復、並びに、憎悪が、後述する死海文書や『第二マカベア書』とは異なる姿勢で言い表されており、すべての人に関わる普遍的な知恵が言い表されていると言っても差し支えない。憐れみを身をもって示すことにより敵に打ち勝つこと、最後の頼みの綱は神による報復であること（「十二男ベニヤミン」4-5章、「九男ガド」6-7章）、義人の祈りが害を加えようとする者のための執りなしの祈りとなること（「十一男ヨセフ」18章2節）などが切々と訴えかけるように説かれている。これらの遺訓においては、知恵が豊かに働いている。後述の死海文書の『宗規要覧』に見られる秘められた報復心ではなく、心からの許しが勧められている。心からの許しの

適用対象の区別——ユダヤ人同胞間、ユダヤ人同胞以外の者たち、迫害者、義人の敵など——よりも、心からの許しがすべての人にあてはめられ、この区別の範囲が越えられている。

紀元後1世紀の成立とされる『スラヴ語エノク書』または『第二エノク書』50章3節以下においても、「主があなたの代わりにその報復を行ない、偉大なる裁きの日にあなたの復讐者になる」と述べられている。これはローマ12章19-20節を想起させる。それゆえ、同書は新約聖書の思想との近さが指摘されている。

なお、愛敵や暴力放棄に関する教えは、古代中国にも類例があり、無為自然を説いた『老子道德経』63章には、「大小多少怨報以德」⁴⁸という言葉が見られる。こういう仕方で拾い上げて行けば、他にも多々見出されるであろう。

6. パウロの非報復論とその類例

これまで述べてきたように、愛敵と暴力放棄について啓示宗教と哲学諸派とが同じような結論にたどり着いている以上、愛敵による復讐の克服という理想像を思い描ける能力が人間に内在していると言うことができる。しかし一方、愛敵に心を駆り立てられ、これを拘束力のある義務として認識すれば、それだけ絶望状態に陥る。愛敵を自分自身に適用すれば、これを軽蔑あるいは否定するしかない。タイセンはこのジレンマに、「(神の) 恩寵の経験がある場合は別だが」という留保をつけ、最後に“Gnade”（神の恩寵）という単語が来るように論文を巧妙に締めくくった。

しかし、「神の恩寵」論は、歴史的現実から宗教的観念世界へとわれわれを逆戻りさせる恐れもある。これは、イエスの生き方から生まれた思考ではなく、キリスト教側が構築した救済論的論理である。こういう論理を提供したのは、キリストの幻視を体験したことはあっても（言行録9章1-9節他

参照)、イエスと同時代人でありながら生前のイエスと行動を共にしたわけでもなければ、イエスとは何の面識もないパウロである。両者に思想的隔たりと生き方の方向性の違いがあることは否めない。たとえば、非報復の論理を表明した箴25章21-22節に基づいて、悔い改めに導く古代エジプトの儀礼に由来する「怒りの炭火」⁴⁹を復讐の代替として引き合いに出し、復讐の思いを内在させたままのローマ12章19-20節と、「太陽を悪人たちの上にも善人たちの上にも上らせ、義なる人たちの上にも義ならざる人たちの上にも雨を降らせる」神への絶大かつ楽天的な信頼を言い表したマタイ5章45節とを比較すれば⁵⁰、また、神による権威として上なる権力に身を従わせることを積極的に勧めたローマ13章1-3節と、権力者になることを敵に戒めているマルコ10章42-45節とを比較すれば、パウロの思想とイエスの思想との根本的違いは明瞭に読み取れる。愛敵の類型化に焦点を当てているタイセン論文は、「復讐」観念に関して、パウロとイエスとのこのような比較検討を試みていない。これもまた、愛敵の類型化の方法論上の一つの限界を表していると考えられる。

それに対して、シュテンダール論文は、以下に述べるように、クムラン教団の残した死海文書や旧約外典文書からも非報復に関する証拠例を取り出し、パウロと類似した思想構造を明らかにした。パウロ、旧約外典文書、死海文書などとの比較により、イエスの愛敵の振舞いの特異性はより鮮明に浮かび上がってくると言えよう。

たとえば、パウロの場合、緊張感のある終末意識に支えられ、彼の構想した「愛敵という大胆な行為」(das Wagnis der Feindesliebe)⁵¹が差し迫った神の最終的な裁きを視野に入れていることが指摘されねばならない。箴25章21節以下の七十人訳のギリシア語テキストにおいては、「(炭火を) つむ」の時制は未来形(sōreuseis)で表現されており、パウロがこれに終末論的な意味合いを込めたことはありうることである。報復しないという仕方で行

動すれば、それは、怒りの日に備えて敵に対するさらなる告発として積み上げられていくことになる。このように神の最後の怒りの余地が残されている限り、報復の思いは消えていない。こういう動機がローマ12章19節においては、『申命記』32章35節（＝「讐を返し、報ゆるはわれ、彼らの足のよろめくとき、彼らの災禍の日は近く、その定められた日は遠くない」、関根正雄訳）の引用によってさらに強化されている（『ヘブライ人への手紙』10章30節も参照）。敵たちの諸悪は、消えてなくなるのではなく、復讐の日に備えて蓄積され続けていくのである。この構想とメンタリティは、『ペトロの手紙1』2章23節（＝「キリストはののしられても、ののしりかえさず、苦しめられても、おびやかすことをせず、正しくさばく者に一切を委ねた」）にも見出される。

こういう観点を念頭に置けば、クムラン教団の残した共同体規則『宗規要覧』9章21-23節の趣旨がよく見えてくる。

これらはこれらの時における、その愛および憎しみに関する、賢人のための道の規範である。永遠の憎悪が秘密の霊をもった亡びの民とともにあるように！ 奴隷が主人に対してするように持物とその手が得た物とを彼に委ね、自分を支配する者の前にへり下ること。また定めと（それを行なうべき）時については、報復の日のために、熱心な者となり、手を下すすべての業において、また彼のあらゆる支配において、彼の命じ給うた如くみ心を行なうこと。

これは日本聖書学研究所編『復刻死海文書』の訳であるが、下線部分は、死海写本の翻訳で知られるユダヤ教学者ゲーズ・ヴェルメシュの訳では、「秘密の気持ちを込めて永遠の憎悪が亡びの民にあれ！」⁵²となっている。シュテンダールも同様の訳を採用する。「永遠の憎悪」が秘められた仕方て神

の裁きが遂行されるので、クムラン教団構成員はこの世のことに干渉しないという立場に立っている。J. H. チャールズワース編テキスト⁵³においても、同様の訳が提示されている。「亡びの民」ではなく、「永遠の憎しみ」と結びつけて「秘密の気持ち」と訳す方が、クムラン教団の非報復の論理によりよく適合すると思われる。クムラン教団構成員は、この世の事柄についてまさに神のために主張を掲げることなどしない。これは、この世は怒りの日に向かわせておけばいいというクムラン教団の集団意識の表れである。クムラン教団構成員は、穏やかに服従しているように見せかけ、財産や生産物を喜んで寄進することにより、憎悪を隠すのである。それが、「秘密の気持ちを込めて永遠の憎悪が亡びの民にあれ！」という言葉の趣旨であろう。クムラン教団構成員は、善を追求する仕方では非報復を実践することにより、密かな思いで悪に対する憎悪を実践していることになろう。それは、この教団の鮮明な終末論的集団意識の表れである。

敵たちは、彼らの罪が極みに達した時に受ける裁きまで、警告を受けず、災難に見舞われることはない⁵⁴。クムラン教団構成員の振る舞いに込められているこの秘められた気持ちと同傾向のものが、まったく別の神学的枠組み——義人に対する懲らしめと罪人の最終的な破滅が区別されている——において、初期ユダヤ教の文献、紀元前1世紀に成立した『ソロモンの詩篇』13章にも見出される（「義人は人知れず懲らしめられる」）。「人知れず」に相当するギリシア語表現（“en peristolei”）は、「密かに」を意味する⁵⁵。紀元前124年の作とされる『第二マカベア書』6章12-16節もまた、神の裁きが隠されているという意識を反映させている。

ところで、「燃えさかる炭火」という表象は、箴以外に、詩140篇11節（＝「彼が彼らの上に炭火を降らし、彼らは穴に落ちて、ふたたび出てこれないように」）、『エズラ第四書』16章54節——（神は）「私は神と神自身の栄光の前で罪を犯してこなかった」と言う者の頭の上に炭火を燃えさせる

——にも見出される⁵⁶。

ラビ文献でも問題の表象は議論の材料として使用されている。たとえば、『アヴォート』2章10節においては、賢人の言葉が「燃え盛る炭火」にたとえられている⁵⁷。また、『アヴォート・デ・ラビ・ナタン』16章3節においては、箴25章21-22節を引用して、「あなたに報いられる」(yešallem lak)と読む代わりに、「彼をあなたと和解させよ」(yašlimennu lak)と読みかえることが提案されている⁵⁸。実際、「報いられる」に相当する動詞は、「和解させる」に相当する動詞と同じ語根である。平安の挨拶「シャローム」は、その名詞形である。さらに、ラビ文献には「怒りの炭火」という表象に類似する表象を用いている例も見出される。そこでは、神が人間をどのようにあしらうかという神義論を展開している。それによると、パン焼き人は、友人に与えるためにパンを焼いた同じ火から燃えさかる炭火を敵たちの頭の上に置く。つまり、ソドムに火を送ってこれを滅ぼしたのも、イスラエルにマナをもたらしたのも、同じ一つの神であるというわけである⁵⁹。

結びに代えて——文芸上の生活の座を超えて——

放浪のカリスマ者たちの状況を反映させた愛敵と暴力放棄の戒めは、教会教父たちにとっては、緊急の実践課題というよりは文芸上の生活の座となった。二世紀半ば成立の使徒教父文書『クレメンスの手紙——コリントのキリスト者へ(Ⅱ)』13章4節⁶⁰は、上述の第1クレメンスと同様、愛敵を文芸上の立場の範囲内で展開した例である。そこでは愛敵が社会的賞賛と結びついていると同時に、この掟がキリスト教内部で実行されていなければ、外部から厳しい批判にさらされることになるとも警告されている。しかし、これはキリスト教内部に対する警告以上のものではなく、放浪のカリスマ者たちの間で存続したこの掟が各地の諸教会において文芸上の生活の座を獲得した段階を示している。キリスト者たちは人間憎悪など抱いていないことを訴え

愛敵論

る意図がそこに働いている。文芸上の生活の座がこのような護教論的機能を果たし、愛敵の教えが反キリスト教的偏見を論駁するために利用されているのである。

こういう機能変化の根は、すでに諸福音書の作成段階で始まっているかもしれない。文書化するということはそういう水準の作業でもあり、タイセンの試みた類型化は、概念を確立し、体系化する上で重要な作業として評価できよう。しかし結局、秩序化や体系化の作業は、愛敵と非暴力の論理構築であり、愛敵と非暴力の観念化への道を開く。イエスの徹底した愛敵の振舞い自体は、規範性を超えたものであるがゆえに、秩序化や体系化にはなじまない。一切モノを書き記すことをしなかったイエスの思想行動を具体的なテキスト資料に基づいて論じる者は常に、テキスト資料の枠組みの中にあるものを外側から論じていることになる。こうした仕方 で文芸上の生活の座は研究領域においても、キリスト教界の各方面における文書活動においても継承されていく。

このこととの関連で言えば、タイセン論文を通して本稿で展開された文献学的分析の成果、及び、タイセンが紹介した愛敵関連の哲学諸派の言説を遙かに超える深い洞察として、下記の死刑囚の言葉は注目に値する。

被害者遺族の怒りはもっともなことだ。でも、その怒りによって報復することが許されているなんて、よい社会といえるのであろうか。感情のおもむくままに行動するとすれば、正義なんて成立しない。相手の気持ちになって考えることが倫理を保つことだと言った人がいる。もし僕のおこなった殺人が倫理に欠けているというなら、こういう僕を殺し返すことは、僕の犯した過ちと変わらないのではないだろうか⁶¹。

これは決して文芸上の生活の座から生み出されたのではなく、「正義」と

いう名の「報復」の論理の本質的矛盾を指摘した当事者の発言である。

愛敵と非暴力はそれ自体、非現実的なこととして実効性を疑問視されよう。しかし、それは完全無力ではなく、一つの機能である。それによって対峙する相手が生かされ、自らも生きるための賢明な知恵ある選択ともなりうる。放浪のカリスマ者たちはこういうことを実体験しながら、定住型イエス運動参加者たちや他の共鳴者たちとも協働した。タイセンは「彼らの代りに」と言い表し、定住型と放浪型とを機械的に図式化するが、イエス運動は実際もっとふり幅の広い運動であったと推測される。クラウス・ベルガーが指摘するように⁶²、浄・不浄の境界線を越えて自由に生きたという点において、イエスはファリサイ派が求めた「聖性」を徹底したと見ることもできる。社会的・宗教的障壁を超えて多くの人々がイエスの「聖性」に「感染」し、解放され、互いを結び合わせられる恩恵にあずかったのである。こういう自由な生き方がシステム化された現代社会に適用される場合、境界線や制度的制約を超える方向、すなわち、規範的なことを規範通りに行うことを要求する現行制度からの自由——「プログラム・フリー」と言い換えることができる——の方向がそこに示される。愛敵の実践は、このような「プログラム・フリー」を必然的に伴い、安全を確保するための社会基盤を形成する上で重要な意義があろう。

〈付記〉

本稿の資料収集に要した諸費用は、2017年度宮城学院研究助成 D、及び、同教育研究費に負う。また、二か月に一回の割合で担当する関西神学塾/政治・宗教思想研究会における講義内容、並びに、参加者らによる活発な質疑応答から得た多大な示唆が、本稿に反映されている。感謝してここに記したい。

1 Gerd Theißen, “Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5, 38-48/Lk6, 27-38) und deren sozialgeschichtlicher Hindergrund,” in *Studien zur Soziologie des*

- Urchristentums*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1979, s. 160–197.
- 2 Krister Stendahl, “Hate, Non-retaliation, and Love: Coals of fire,” in *Meanings: The Bible as Document as Guide*, Philadelphia, 1984, pp. 137–149. これは世界ユダヤ教研究会議（1961年7月）と聖書文学学会積義分科会（同年12月）において発表され、その後、“Hate, Non-retaliation, and Love: Coals of fire=1Q×17–20 and Rom. 12: 19–21”と題して、*Harvard Theological Review: Vol. 55*（1962, pp. 343–355）に掲載された。
 - 3 Hesiod, *ΕΡΓΑ ΚΑΙ ΗΜΕΡΑΙ*, 176, 189.
 - 4 ニーチェ著、木場深定訳『道徳の系譜』、岩波文庫、2009年、48頁。
 - 5 H. Adam, *Südafrika: Soziologie zur einer Rassengesellschaft*, Frankfurt, 1969, s. 94.
 - 6 毛沢東著、竹内好訳『文芸講話』、岩波文庫、2010年、8–49頁。
 - 7 Reinhold Niebuhr, “Transvaluation of Values”, “The Things That Are and The Things That Are Not,” in *Beyond Tragedy: Essays on the Christian interpretation of History*, New York: Charles Scribner’s Sons, 1937, pp. 196–225.
 - 8 “Why the Church is Not Pacifist,” in *The Essential Reinhold Niebuhr*, ed. by Robert McAfee Brown, Yale University Press, 1986, pp. 102–119.
 - 9 私訳は、ネストレーアーラント編『ギリシア語新約聖書』（Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece: 28. revidierte Auflage*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2012）に依拠。本稿における古代諸資料の日本語訳は、断りがない限り、私訳に拠る。
 - 10 マタイ学派の聖書解釈の営みについては、シュテンダールの記念碑的著作が徹底的に論証している。Krister Stendahl, *The School of St. Matthew, and Its Use of the Old Testament*, Uppsala: C. W. K. Gleerup, Lund, 1954, pp. 141–142.
 - 11 しかし実際は、ソロ知6章21節において呼びかけられている「王」は、具体的に実在する諸王に限定されないかもしれない。というのは、「王」に対する呼びかけは、ヘレニズム文学において一定の読者層を想定した文学的技巧であると考えられるからである。ヘレニズム時代に誕生したギリシア語訳旧約聖書、すなわち、七十人訳（LXX）にもその影響が認められる。たとえば、ヨブの友人たちの中、エリバズとゾパルが「王」（*basileus*）、ビルダデが「君主」（*turannos*）として紹介されている。ソロ知は、詩2篇10節（＝「さあ、

王たちよ、賢くなれ、地の裁き人たちよ、訓戒を受けよ」を暗示した1章1節（＝「義を愛せよ、地を支配する者たちよ、善意で主について思いを抱け、また、純真に主を求めよ」）においてヘレニズム文学のこの呼びかけの技巧を使用し、読者として想定されている教養層に「義」の追求を訴えている。しかし、タイセンは、「王」に対する呼びかけの対象範囲については言及していない。「王」に対する呼びかけに対するヘレニズム文化の影響については、J. M. リースによる『ソロモンの知恵』研究が証拠例を挙げて詳細に説明している。James M. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences*, Rome: Biblical Institute Press, 1970, pp. 139-140.

- 12 弁明や対話のテキストは、下記を参照。*Του εν αγιοις πατρος ημων Ιουστινου φιλοσοφου και μαρτυρος τα ευρισκομενα παντα*, Turnholt: Typographi Brepols, 1967.
- 13 *De Beneficiis* 4. 26. 1:「もし君が神々を模倣するのならば、忘恩の者たちにもまた恩恵を施せ。なぜなら、太陽は罪深い者たちの上にも昇り、そして、大海原は海賊たちにも広がっているからである」(Seneca, *Moral Essays III*, Harvard University Press, 1958, p. 256)。
- 14 *Τὰ εἰς ἑαυτὸν* 2, 1:「…私は同族に怒りを発することも、彼を避けることもできない。というのは、われわれは、足や手や腕や上下の歯の並びのように、一緒になって働くために生まれてきたからである。それゆえ、互に対立行動をとることは自然に反する。そして対立することは怒ること、及び、背を向けることである」；7, 31「人間の種族を愛せよ。神に従いなさい」(*The Communings with Himself of Marcus Aurelius Antoninus, Emperor of Rome*, Harvard University Press, 1930, pp. 26, 176-178)。
- 15 「真の『敵に対する愛』——そんなものがいやしくもこの地上にありうるとしたら、実にこの種の人間においてのみありうるのだ。いかに多くの畏敬を貴族的な人間はその敵に対してもっていることか！——しかもそのような畏敬は、すでに愛への一つの橋である…」(ニーチェ, 上掲書 [1, 10], 40頁)。
- 16 「あなたたちがあなたたちを愛する者たちを愛しても、あなたたちは何か新しきことを行なっているのか。密通者たちもまたこういうことを行なっているからである。というのは、あなたたちが取ることを当て込んで人々に貸しても、あなたたちは何か新しきことを行なっているのか。こういうことは、徴

税請負人たちも行っているからである」(弁明 1, 15, 9-10)。「徴税請負人ども」に加えて、密通者たち (hoi pornoi; fornicatores) ——彼らは自分たちを愛する人々を愛する——が言及されている。

- 17 *Memorabilia* 2. 2. 1: 「恩恵を受けて、感謝に報いる力があるのに、報いることをしない連中は忘恩の者たちと呼ばれる」(Xenophon, *Memorabilia*, *Oeconomica*, Harvard University Press, 2013, p. 112)。 *History: Book II*, 2. 40. 4: 「恵みを実行する者は、救うために施しをした好意を通して利益を受けるがゆえに、より頼りになる友である」(Thucydides, *History of the Peloponnesian War: Books I and II*, Harvard University Press, 1991, p. 328)。
- 18 田川訳では「良いこと」(田川建三訳著『新約聖書 訳と註 2 上: ルカ福音書』, 作品社, 2011年, 28頁), ドイツ語訳聖書統一訳 (*Einheitsübersetzung, Heiligen Schrift: Die Bibel*, 1980) では“Dank”(感謝)と訳されている。フランス語訳のエキュメニカル訳 (*Traduction ŒCUMÉNIQUE De La Bible*, 1977) では“reconnaissance”と訳されているが、これは「承認」と「感謝」の両方の意味を含む。ウルガタ訳 (*Vulgata*, 1970) では“gratia”(=感謝), ウィリアム・ティンダル訳 (1534年) では“Thank”と訳されている (Ed. by David Daniell, *Tyndale's New Testament*, Yale University Press, 1989)。ペシタ訳 (シリア語訳) では「カリス」(charis) は「恵み」「親切」「感謝」などの意味を含む“ṭaibūtā”と訳されている。文語訳 (大正改訳, 1917年) は「嘉すべきこと」という語を採用している。
- 19 議論の詳細は、新免貢『『ディダケー』をめぐる諸問題——1章3節～2章1節を中心に』『研究年報』第48号 (宮城学院女子大学附属キリスト教文化研究所発行, 2015年3月31日, 37-86頁) を参照。
- 20 H. Koester, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, TU 65, Berlin, 1957, s. 12-16.
- 21 Epictetus, *The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and Fragments: Volume 2*, Harvard University Press, 1979, p. 148 (3, 22, 54).
- 22 Epictetus, *op. cit.*, p. 498.
- 23 Epictetus, *op. cit.*, p. 120 (3, 20, 9ff.).
- 24 Luise Schottroff, “Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition Mt 5, 38-48; Lk 6, 27-36,” in *Jesus in Historie und Theologie:*

- Festschrift für H. Conzelmann*, Tübingen, 1975, s. 197–221.
- 25 Seneca, *De Ira* 2. 32. 2, in *Seneca I: Moral Essays*, Harvard University Press, 1970, p. 238.
- 26 Seneca, *De Ira* 2. 34. 4, in *op. cit.*, p. 244.
- 27 *Crito* 49a, in Plato, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, Harvard University Press, 1966, p. 170.
- 28 *Jewish War II*, 350, in Josephus, *Jewish Wars, Books I–III*, Harvard University Press, 1961, p. 458.
- 29 Tacitus, *Historiarum*: 5. 5, in *Tacitus II*, Harvard University Press, 1951, p. 180–182).
- 30 他に22章7節も参照。「そこで王は立腹し、軍隊を送ってそれらの人殺しどもを滅ぼし、その町を焼き払った」。
- 31 『歴代誌・下』24章20–22節における「イエホアダの子ザカリヤ」とする説を支持する学者が多い。
- 32 「あなたが好まないことは、あなたの隣人にもこれを行ってはならない。それこそが律法全体であり、それ以外のものはみな注釈である。あなたは行って学びなさい」。Lazarus Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud: Berakoth/Mišna/Zebāim/Sabbath*, Berlin: Jüdischer Verlag, 1964, s. 522.
- 33 この金の貸し借りが敵対状態を生み出すことは、ベン・シラ29章6節、4章3節にも反映されている。
- 34 ディダ1章4節については、新免貢、上掲論文（『『ディダケー』をめぐる諸問題——1章3節～2章1節を中心に』）参照。
- 35 田川建三訳・註『新約聖書 訳と註 第1巻：マルコ福音書/マタイ福音書』，作品社，2009年，377–378頁。
- 36 Epictetus, *op. cit.*, p. 268 (4, 1, 79).
- 37 「地の上になされる空なることがあり、義人にも悪人の業に応ずる結果を生ずることがあり、悪人にも義人の業に応ずる結果を生ずることがある」（関根正雄訳）。
- 38 これに類似した言葉がラビ資料に見いだされる。ラビ・シメオン・ベン・エレザル（紀元後190年頃）は次のように言ったと伝えられている。「あなたはこれまで自分の人生において、獣または鳥が職業に従事するのを見たこと

- があるか。これらのものは、苦勞なしに食物をあてがわれているではないか」(Qiddušin IV, xiv)。Lazarus Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud: Bd. 6. Soṭa, Giṭṭin, Qiddušin*, Jüdischer Verlag, 1966, s. 797.
- 39 Luise Schottroff, *Itinerant Prophetesses: A Feminist Analysis of the Sayings Source Q. Occasional Papers Number 21*, Claremont: the Institute for Antiquity and Christianity, 1991.
- 40 Epictetus, *op. cit.*, p. 134 (3, 22, 13).
- 41 Epictetus, *op. cit.*, p. 166 (3, 20, 100).
- 42 Epictetus, *op. cit.*, p. 146 (3, 22, 45).
- 43 注21。
- 44 Epictetus, *op. cit.*, p. 146 (3, 22, 81).
- 45 Tacitus, *op. cit.*, 5. 9, p. 190; P. W. Barnett, “Under Tiberius all was quiet,” in *New Testament Studies 21 (1974–75)*, pp. 564–571参照。
- 46 H. Gressman, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, Berlin, 1926, s. 292, nos. 21, 22.
- 47 W. von Bissing, *Altägyptische Lebensweisheit*, Zürich, 1955, s.116 = Pap. Insinger (*Das demotische Weisheitsbuch des Phibis*, chap. 23).
- 48 意味不明とする見解もあるが、「大にせよ小にせよ多かれ少なかれ、いかなる時にもそれぞれの場合に応じて怨に報いるには徳を以てせよ」と解されるであろう(木村英一『老子の新研究』, 創文社, 1971年, 475–476頁)。
- 49 L. D. Morenz, “Feurige Kohlen auf dem Haupte,” in *Theologische Literaturzeitung* 78, 1953, s. 187–192.
- 50 これについては、シュテンダールが説得力ある論文(注2)において、パウロの復讐観を反映させたローマ12章20節とイエスの思い描いた神観が反映されているマタイ5章45節との間に思想的隔たりがあることに注意を促しているのは適切である。シュテンダール論文に対する反論をウィリアム・クラッセンが試みている。William Klassen, “Coals of Fire: Sign of Repentance or Revenge,” in *New Testament Studies 9 (1962)*, pp. 337–350.
- 51 O. Michel, O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Myer Komm., 1955, s. 278...
- 52 Geza Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English: Revised and Expanded Edition*, Penguin Books, 1995, p. 83.

- 53 Ed. by James H. Charlesworth, *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Volume 1: Rule of the Community and Related Documents*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1994, pp. 40–41.
- 54 たとえば、『テサロニケの信徒への手紙 1』2章16節においては、異邦人伝道に対する抵抗がそういう考え方で言い表されている。「われわれは異邦人が救われるように語ることを妨害され、いつも彼らの諸々の罪がいっぱいになるまであふれている。しかし、怒りは遂に彼らの上に降りかかった」。
- 55 Comp. by H. G. Liddell R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford at the Clarendon Press, 1983, p. 1389.
- 56 Krister Stendahl, *op. cit.*, p. 141.
- 57 『タルムード——アヴォート篇, アヴォート・デ・ラビ・ナタン——』, 長窪専三翻訳監修, (株)三貴, 1994年, 73頁。
- 58 同上, 21頁。
- 59 H. L. Strack, und P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch III*, München, 1926, s. 303.
- 60 『『神は言う、あなたたちを愛する者たちをあなたたちが愛してもあなたたちには恵みはない。それよりも、あなたたちが敵たちを愛し、あなたたちを憎む者たちを愛するならば、あなたたちには恵みがある』と彼らが私たちから聞いた時、彼らがこれらのことを聞いた時、彼らはその極度の善に驚嘆する。しかし、憎む者たちを愛さないだけでなく、愛してくれている者たちをも私たちが愛さないのを見た時、彼らは私たちを軽蔑して嘲笑し、御名が汚されることになる』。H. ケスターは、この箇所がルカ 6 章32節, 35節に依存しているとする。H. Koester, *op. cit.*, s. 75–77.
- 61 坂上香『癒しと和解への旅—犯罪被害者と死刑囚の家族たち』, 岩波書店, 1999年, 124頁。なお、二世紀にさかのぼる可能性があるヴァレンティノス派教師ブトレマイオスの『フローラ宛書簡』も、この死刑囚と同様に復讐の論理的整合性を徹底的に疑問視している点で注目し値する。しかし、この書簡は結局、古典的な弁論形式に従った哲学的書簡であり、文芸上の生活の座を越えるものではない。この書簡において展開されている聖書解釈については、拙稿参照。新免貢「ヴァレンティノス派教師ブトレマイオスのフローラ宛書簡の再評価」『研究年報』第44号（宮城学院女子大学附属キリスト教文化

研究所，2011年，1-39頁）。

- 62 Klaus Berger, “Jesus als Pharisäer und Frühe Christen als Pharisäer,” in *Novum Testamentum XXX: 3* (1988), s. 231-262.